FEDERICO KIESOW

prof. ord. della R. Università di Torino

SENOFONTE

ED IL

DAIMONION DI SOCRATE

(Estratto dalla *Rivista di Filosofia Neoscolastica*)

N. 2 — Aprile 1918

MILANO

Società Editrice " VITA E PENSIERO ,,

1918

Uno studio psicologico sul *daimonion* di Socrate mi ha condotto a risultati che, nei loro punti essenziali, furono già brevemente riassunti altrove (1). Rilevai che il *daimonion* socratico racchiude in sè problemi attenenti tanto alla psicologia dei popoli, quanto a quella individuale. Cercai inoltre di dimostrare che le contraddizioni, che si trovano rispetto a questo fenomeno negli scritti di Platone e di Senofonte, non si possono riconciliare e che, se vogliamo giungere ad una completa comprensione di esso, bisogna appoggiarci esclusivamente ai rapporti di Platone. Espressi infine la convinzione che, sebbene i rapporti di Senofonte si basino sopra un errore, essi sono non di meno per noi di valore, inquantochè fanno vedere, come la maggioranza dei suoi contemporanei la pensasse sul conto del *daimonion* anni dopo la morte del grande pensatore. Siccome in quello scritto potei trattare solo brevemente della interpretazione senofontea, torno nella presente nota ad occuparmi più a lungo di questo argomento.

Delle opere che portano il nome di Senofonte trattano del *daimonion* socratico l'*Apologia*, i *Memorabili* ed il *Convito*.

Per ciò che concerne l'*Apologia*, una volta molto consultata (2), non ne tengo conto in questa comunicazione, perchè sono col mag-

(1) *Bollettino di Filologia classica*, anno XXIV, pag. 34, p. 52, 1917.

(2) G. W. F. Hegel, *Gesch. d. Philos.*, II, 2. ed., pag. 87 e seg. 1842. — C. G. Cobet (v. K. Schenkl, *Xenoph. Stud.*, *Sitzungsber. d. Wiener Akad.*, *phil. histor. Cl.*, vol. 80, p. 135). — S. Ribbing, *Ueber Socrates' Daimonion*, p. 8 e seg., 1870. — A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, vol. II, p. 286, 1874.

gior numero dei filosofi e dei filologi del parere che essa sia un'opera apocrifa (1), quantunque Wetzel (2) ed anche Immisch (3), non molto tempo fa, l'abbiano nuovamente dichiarata un lavoro autentico di Senofonte. Senza entrare in particolari faccio osservare che Schenkl (4), in base a lunghi studî comparati, è arrivato alla conclusione che questo scritto non è una falsificazione intenzionale, ma piuttosto un'opera del secondo secolo circa av. C., fatta per esercizio in una scuola di retorica, un'opera che, resa pubblica senza il nome dell'autore, venne attribuita a Senofonte, a causa dei molti punti d'accordo coi Memorabili.

Dei *Memorabili* si trovano citati, riguardo al nostro problema, di solito i seguenti passi: I, 1, 2 segg. - I, 4, 15 segg. - IV, 3, 12 - IV, 8, 1 e IV, 8, 5 segg. (5). Occorre però sapere, se tutti questi passi debbano essere attribuiti con egual diritto a Senofonte. Così R. Lange (6) ha messo in dubbio l'autenticità dell'intero ottavo capitolo del quarto libro, cioè dell'ultimo capitolo dell' opera, e quantunque Pohle (7) e Hug (8) siano di opinione diversa, e Nitsche (9) consideri apocrifo soltanto il passo IV, 8, 2 (a partire da ἀνάγκη μὲν γὰρ) - 10, Schenkl d' altra parte ha portato una tale quantità di materiale in favore dell'opinione di Lange, che è difficile sottrarsi all'impressione, che si tratti qui di prove molto importanti (10).

In base a ricerche proprie e di altri, Schenkl ha poi cercato di dimostrare che anche l'intero terzo capitolo del quarto libro è apo-

(1) E. ZELLER, *Die Philosophie d. Griechen*, II, 1, 4. ed., p. 195, n. 1, p. 236, n. 1889. — W. WINDELBAND, *Gesch. d. alt. Philos. Hdb. d. kl. Altertumsw.* V, 1, p. 190, 1888. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hermes*, vol. 32, pag. 99, 1897.

(2) M. WETZEL, *Die Apologie des Xenophon*, *N. Jahrb. f. d. kl. Altert.*, 3. Jahrg., p. 289, 1900.

(3) O. IMMISCH, *ibid*, p. 405. Discuterò in un prossimo articolo l'opinione di A. MENZEL (Wiener Akad. vol. 145, II).

(4) K. SCHENKL, *Xen. Stud.*, *op. cit.*, vol. 83, p. 169, 1876.

(5) K. JOËL (*Der echte u. d. xenophont. Socrates*, I, p. 70, 73, 1893) cita a questo proposito anche il paragrafo I, 3, 4. Secondo me però Senofonte parla qui delle divinazioni in generale, non in modo speciale del *daimonion* socratico.

(6) R. LANGE, *De Xenophontis quae dicitur Apologia et extremo Commentariorum capite.* 1873.

(7) E. POHLE, *Die angebl. Xen. Apol.*, ecc. 1874. (Cfr. SCHENKL, *o. p.*, vol. 80, pag. 135).

(8) A. HUG, *Jenaer Literaturzeit.* 1874, n. 37, p. 579. (Cfr. SCHENKL, *o. c.*, vol. 80, p. 135).

(9) W. NITSCHE, *Ztschr. f. Gymnasialwesen*, 28. Jahrg., p. 951, 1874.

(10) K. SCHENKL, *op. cit.*, vol. 80, pag. 135 e seg.

crifo (1). Riguardo ai particolari di tale questione occorre che il lettore consulti l'opera dello Schenkl. Rilevo soltanto che il paragrafo che ci interessa in questo capitolo (IV, 3, 12) viene detto dallo Schenkl una erronea imitazione di I, 4, 15 (2).

Per quanto ho potuto farmi un' opinione propria in base alla rispettiva letteratura moderna, irta di giudizi diametralmente opposti, sono arrivato alla conclusione che Senofonte non può essere autore del passo IV, 8, 1-10, e che il paragrafo 8,11 è, come pure il terzo capitolo di questo libro, di autenticità dubbia (3).

(1) *Ibid*, p. 126 segg.

(2) *Ibid*, p. 127. — Le obbiezioni mosse dallo Zeller (*op. cit.*, p. 179, n. 5) alla critica di Schenkl non ne diminuiscono, secondo me, il valore.

(3) Joël (*o. c.*, p. 2) ricorda che già Bornemann mise in dubbio il passo IV, 8, 3-11. Dindorf respinge l'intero capitolo. A. Krohn (*Sokrates u. Xenophon*, p. 148, 1875) ne accetta il § 11 tranne il primo periodo, ma con un punto interrogativo. W. Gilbert (*Xen. Comm*) riconosce IV, 8, 11 come autentico, ma respinge l'ultimo periodo. J. J. Hartmann (*Analecta Xen.*, p. 152, 1887) ritiene apocrifo l'intero capitolo, mentre A. Döring (*Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hülfsmittel positiver Kritik, Arch. f. Gesch. d. Philos.*, IV, p. 58. 1891) ne ammette l'autenticità. Th. Klett (*Sokrates nach d. Xen. Mem.*, p. 44 seg., 1893) è del parere che i *Memorabili* consistessero originariamente solo dei tre primi libri con IV, 8 come capitolo finale, e che Senofonte, a causa della poca soddisfazione che diede il suo scritto ai discepoli di Socrate, avesse aggiunto più tardi IV, 1-7, mettendo allora il capitolo in questione alla fine della intera opera. Tra le ragioni che mi inducono ad attribuire i paragrafi 8, 1-10 senza riserva ad un altro autore, le principali sono: il modo in cui viene difeso Socrate, la somiglianza di certi passi coll'Apologia platonica la quale, secondo me, Senofonte non aveva a disposizione, l'improvvisa comparsa in § 4 del nome « Meleto » che non si trova in nessun'altra parte dell'opera; in 8, 1 poi lo scrittore cerca persino di allontanare da Socrate il sospetto di essersi reso colpevole di una menzogna. Egli vede la contraddizione tra il rapporto senofonteo sul *daimonion* ed il contegno di Socrate davanti ai giudici, ma la maniera in cui tenta di eliminarla è addirittura ridicola.

L'opinione che si tratti in *Mem.* IV, 3 di una interpolazione mi sembra molto più verosimile di quella di E. Richter (*Xenophon-Studien, Jahrb. f. kl. Philol., 19. Supplementband*, p. 72, 1892), secondo la quale i capitoli I, 4 e IV, 3 formavano originariamente la prima parte di un'Apologia, la cui continuazione e fine l'autore vede nei capitoli IV, 5 e 6. Aggiungo che neppure le altre conclusioni principali di Richter, riassunte alla fine del suo scritto, mi hanno convinto. Questo capitolo viene pure respinto da Krohn (o. c., p. 148), Hartmann (o. c., p. 150) e K. Lincke (*Xenophon u. die Stoa. N. Jahrb. f. d. kl. Altert., 9. Jahrg.*, p. 678, 1906). Aggiungo però che non vado d'accordo con questi autori in quanto ai particolari delle loro vedute. Cfr. pure Gilbert (o. c.). Persino Döring (o. c., p. 34, p.56 seg.) che si oppone con ragione alla esagerata critica negativa ed insiste sulla necessità di lavori esegetici prima di decidere, se un passo sia, sì o no, apocrifo, è costretto ad ammettere, tra altre cose, che il pensiero è in questo capitolo spesso oscuro. Anche

Riguardo al primo libro dei Memorabili la critica moderna, è vero, vuol aver scoperto diverse interpolazioni, ma essendo queste di nessuna importanza per la nostra ricerca, tralasciamo di parlarne. Parimenti tra le minori inesattezze rilevate dallo Schenkl, non trovo nessuna che sia di speciale importanza per la questione che qui trattiamo (1).

Quanto al *Convito* di Senofonte, è evidente che qui non ci possa interessare la questione, se questo scritto facesse originariamente parte dei Memorabili (2), nè l'altra, se la priorità sia da ascriversi al Simposio di Platone o a quello di Senofonte (3), e neppure se, e fino a qual punto, il dialogo stia in rapporto col Fedro di Platone (4). Più importante è invece la questione, se il dialogo sia apocrifo, o se Senofonte ne sia veramente l'autore. Benchè vi siano autori che sostengono la prima tesi (5), mi sembra che l'opera porti l'impronta di Senofonte in modo tale da indurci ad escludere l'ipotesi di una falsificazione (6). Importante è inoltre il fatto che, al pari dei Memorabili, il Convito può essere stato scritto soltanto anni dopo la morte di Socrate. Quanto al testo, come oggi lo possediamo, le interpolazioni e le lacune che lo guastano non hanno importanza rispetto all'unico paragrafo che ci riguarda in questo studio, e non è neppure importante a questo proposito l'osservazione che Schenkl aggiunge all'interpretazione di Cobet (7). Riguardo al carattere del

KLETT (o. c.) che cerca di salvare l'autenticità del capitolo, incontra delle difficoltà a causa della somiglianza di esso con I, 4 (p. 20 segg.). Se Aristodemo è, egli dice, ancora una figura ammissibile, Eutidemo, per contro, è un fantoccio creato da Senofonte per i suoi scopi (p. 25). — I miei dubbi rispetto all'autenticità del capitolo in questione sono stati suscitati specialmente dalla critica di Schenkl. Si aggiunga che la risposta di Eutidemo (IV, 3, 12) suona ironica come quella di Aristodemo.

(1) K. SCHENKL, *op. cit.*, p. 168.

(2) *Ibid.*, p. 150 segg.

(3) A. CHIAPPELLI, *Atti della R. Accad. dei Lincei*. anno CCLXXXIII, vol. II, p. 296, 1886. F. DÜMMLER, *Akad. Kap. III: Platon, Pausanias u. Xenophon*. (Die beiden Symposien.), ecc., p. 34 segg. 1889. — TH. GOMPERZ, *Griech. Denker*, II, p. 102, 1902. — UEBERWEG-HEINZE, *Grundr. d. Gesch. d. Philos.* I, 9. ed. p. 168, 1902.

(4) J. BRUNS, *Attische Liebestheorien*, ecc., *N. Jahrb. f. d. kl. Altert.*, 3. Jahrg., p. 27; p. 36, 2. Exkurs; p. 37, 3. Exkurs. 1900.

(5) A. KROHN, *op. cit.*, p. 98, nota. — J. HERCHNER, *De Symposio quod fertur Xenophontis*, 1875. (Cfr. SCHENKL, *o. c.*, vol. 83, p. 143)

(6) Cfr. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 234. n. 2. — SCHENKL, *op. cit.*, vol. 83, p. 143.

(7) SCHENKL, *op. cit.*, p. 159.

dialogo sono del parere che, anche se non si prende alla lettera l'accenno alla presenza personale dell'autore (Conv. I, 1) (1), questa creazione poetica poggi su fatti realmente avvenuti (2).

Riassumendo arriviamo alla conclusione che delle opere di Senofonte siano da ritenere con certezza come autentici, per quanto riguarda il nostro studio, soltanto i passi: Mem. I, 1, 2 segg., I, 4, 15 segg. (3) e Convito VIII, 5. È vero che per il compito propostoci non farebbe differenza, se accettassimo senza riserva anche i su nominati paragrafi dei capitoli 3 e 8 del quarto libro dei Memorabili, poichè essi non aggiungono nulla di essenziale a quanto Senofonte dice nei rispettivi capitoli 1 e 4 del primo libro, nè ad essi sottraggono qualsiasi cosa: ma, trattandosi di un autore che, con tutta l'anima sua, cerca di scolpare uno dei più grandi genî della storia umana, penso che ci costringa il dovere di distinguere nettamente tra ciò che, secondo rinomati critici moderni, fu scritto da lui stesso, e ciò sulla cui autenticità esistono almeno forti dubbî.

(1) Cfr. E. ZELLER, *op. cit.*, p. 95. — K. JOEL, *op. cit.*, p. 64.

(2) G. ZUCCANTE, *op. cit.*, p. 299, n. 4.

(3) Non ho potuto decidermi a respingere il quarto capitolo del primo libro dei *Memorabili*, sebbene anch'esso sia stato molto discusso riguardo alla sua autenticità. Così il KROHN (*o. c.* p. 1-21), accostandosi a BENTLEY, vede in questo capitolo l'influenza della Stoa. K. LINCKE (*Xenophon u. d. Stoa*, *N. Jahrb. f. d. kl. Altert.*, 9, Jahrg., p. 675, 1906) ed altri seguono l'indirizzo di Krohn. Secondo LINCKE, i discorsi antropologici e cronologici in I, 4 e IV, 3 hanno per base il *Timeo* di Platone. La critica esagerata di Krohn non è rimasta senza contraddizione (E. ZELLER, *o. c.*, p. 101, 103, 104, 107, 121, 139, 157; G. ZUCCANTE, *o. c.*, p. 11 ed altri), ma d'altra parte è pure innegabile l'influenza che egli ha esercitato sull'ulteriore sviluppo dell'indagine. Oltrechè negli autori nom nati questa influenza si rivela nelle opere di DÜMMLER, WINDELBAND, DÖRING, KLETT e di altri. Nel simpatico lavoro di KLETT (*op. cit.*, p. 24) sorprende che egli, appoggiandosi a DÜMMLER, esprima il parere che il capitolo in questione sia stato scritto probabilmente sotto l'influenza di Antistene (Cfr. pure: P. NATORP, *Aristipp in Platos Theätet*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, III, p. 348, n. 1). Senza entrare qui in particolari, ricordo soltanto che Antistene, dopo aver abbandonato Gorgia, strinse amicizia con Socrate e, fondata la sua scuola, sviluppò ulteriormente singole dottrine fondamentali del maestro. Non vedo quindi, perchè comunicazioni di Senofonte e opinioni di Antistene non possano derivare dalla stessa fonte, cioè da Socrate. Ricordo inoltre che in *Mem.* I, 2, 19 Senofonte combatte Antistene. (Cfr. pure: G. SÜPFLE, *Zur Gesch. d. cyn. Sekte*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, III, p. 414, 1891). La dipendenza di Senofonte da Antistene è pure una delle tesi principali che Joël svolge nella sua opera su citata. Joël combatte tanto Krohn quanto Dümmler e segue una via propria. Per importante che sia quest'opera, devo però confessare che in molti punti essenziali non posso andare d'accordo coll'autore. (Cfr. G. ZUCCANTE, *o. c.*, p. 10, n. 4; p. 24, n. 1).

Per un giusto apprezzamento di quanto Socrate dice nei *Memorabili* del *daimonion* di Socrate, è importante ricordarsi che, quando Socrate morì, Senofonte si trovava ancora in Asia. Sappiamo che egli, esiliato da Atene, andò dopo la battaglia di Coronea (394 av. C.) a Scillunte presso Olimpia (1). Ci viene poi riferito che egli, dopo la battaglia di Leuctra (371), costretto a fuggire, si recò a Corinto, ove rimase probabilmente fino alla sua morte (354?) senza rivedere Atene (2). Egli scriveva quindi anche lontano dalla sua patria. Se è inoltre vero che il noto scritto del sofista Policrate che, secondo il mio modo di vedere, decise Senofonte a scrivere quest'opera e gliene ispirò la forma di esposizione (3), sia stato pubblicato nel 393, è evidente che i Memorabili non possono essere stati scritti prima di quest'anno. Se teniamo poi conto di tutte le circostanze che ci si impongono, non credo che erriamo nel supporre che i Memorabili furono scritti da Senofonte a Scillunte qualche tempo dopo la pubblicazione della declamazione di Policrate. Se ammettiamo quindi, con Cobet, che Senofonte sia nato nell'anno 430, egli avrebbe avuto, quando scrisse i Memorabili, circa quarant'anni. In ogni modo risulta da queste considerazioni che i Memorabili difficilmente potevano essere terminati prima di almeno sette anni dopo la morte di Socrate. Sarà difficile stabilire, più esattamente, l'epoca di compilazione di questo importante documento (4).

Ammessa l'ispirazione avuta dallo scritto di Policrate, diventa comprensibile il pensiero che domina l'intera opera, cioè quello di assolvere il suo amato maestro specialmente dall'accusa di aver corrotto la gioventù e di farlo valere come vero e grande educatore (5) Come se non bastasse che i giudici di Atene avessero condannato a morte un uomo come Socrate, Senofonte dovette apprendere, come, anni dopo la morte del filosofo, ancora si cercasse di giustificare la sentenza. Sdegnato si decide a scrivere le sue Memorie (ἀπομνημονεύματα).

(1) Senofonte, *Anab*, V, 3, 5.

(2) A. Roquette, *De Xenophontis vita*, p. 6 segg., p. 31 seg. 1884.

(3) Cfr. Mem. I, 2, 9 segg. Col termine ὁ κατήγορος Senofonte allude, secondo me, a Policrate. (F. Kiesow: (*Boll di Fil. cl.* a. XXIV, p. 124, 1918).

(4) L'opinione di Richter (*op. cit.*, p. 149 e segg.) che Senofonte abbia scritto questo lavoro come altri suoi libri tra il 370 ed il 360, cioè dall'età di 60 fino ai 80 anni, e che egli, come sofista ambulante, li abbia diffusi nella Grecia in forma di conferenze per guadagnarsi il pane quotidiano, mi sembra troppo poco fondata per ispirare fiducia. — V. pure: K. Joel, *op. cit.*, p. 21 seg.

(5) Richter (*op. cit.*, p. 133 seg. p. 155) dichiara l'amicizia fra Socrate e Senofonte una leggenda.

(1). Con questo termine « Memorie » è detto tutto. Dato il carattere apologetico dell' opera, come pure il fatto che Senofonte scriveva molti anni dopo la morte di Socrate e che, durante le sue campagne, egli difficilmente abbia potuto approfondirsi nei pensieri del filosofo, si comprende che queste Memorie siano diventate un intreccio di verità e di finzione, e che convinzioni proprie dell'autore nascondano in parte le dottrine del grande pensatore. Senofonte stesso dice che scrive fidandosi della sua memoria (Mem. I, 3, 1), quantunque risulti da I, 4, 1 che aveva a disposizione anche scritti di altri autori.

Quanto al suaccennato pensiero dominante, conviene ricordare che Senofonte mette in relazione con esso quasi tutto ciò che ha da comunicare. Persino quanto dice del *daimonion* viene subordinato a questo pensiero (Mem. I, 1, 4). Mentre l'autore nel primo capitolo tratta il punto d'accusa che concerne il negato omaggio agli dei, ecc., piuttosto brevemente, respinge nel secondo capitolo punto per punto le singole accuse del κατήγορος, e in tutto il resto dell' opera dimostra come Socrate cercasse di educare la gioventù con precetti ed esempio. Anche il discorso sulla divinità in I, 4 ha tale scopo. Questo punto sta nel centro della coscienza di Senofonte, e ad esso sempre ritorna. Mi sembra che ciò non sia stato sufficientemente preso in considerazione. Si aggiunga che Senofonte non era filosofo (2) e che non scriveva neppure per filosofi, ma per il numeroso pubblico di gente colta che subiva sempre ancora l'influenza degli avversarî di Socrate.

Quando si pensi inoltre che Senofonte non aveva a disposizione, come fu detto, l'Apologia platonica (3), si comprende, come egli esponga una concezione del *daimonion* che non corrisponde affatto a quella socratica, e che omette tutto ciò che era nuovo e caratteri-

(1) Quest'ipotesi mi sembra molto più plausibile che quella di LINCKE (*op. cit.*, p. 679), secondo la quale Senofonte avrebbe scritto quest' opera, perchè i Lacedemoni aspettavano dalla sua penna un attacco contro gli ateniesi.

(2) Cfr. quanto scrisse già a questo proposito G. B. BERTINI, sulla dottrina di Socrate. *Mem. d. R. Acc. delle Scienze di Torino* (Scienze morali, storiche e filologiche), Serie II, Tom. XVI, p. 4, 1857. — Cfr. pure: S. RIBBING, *U. d. Verhaltn. zwischen d. Xenoph. n. d. Platon. Berichten*, ecc. p. 51 seg., 1870.

(3) Ciò mi sembra impossibile, quantunque vi siano autori di parere contrario (W. v. CHRIT, *Gesch. d. griech. Litt.* I, 6ª ed. p. 509, 1, 1912). Astrazion fatta dall'inversione dei due punti d'accusa (Man. I, 1, 1), parla contro quest'ipotesi l'omissione di punti essenziali contenuti nell' Apologia di Platone. Se Senofonte l'avesse conosciuta, essa avrebbe certamente influito sulla sua concezione del *daimonion*.

stico in essa dal punto di vista etico-religioso. Tuttavia lo si assolve nel tempo stesso da ogni sospetto di aver scritto scientemente cose non vere. Egli scriveva in perfetta buona fede, convinto di dire la verità, ma trattava una cosa che non aveva capita. Senofonte non era destinato, come Platone, a salvare la dottrina socratica nella sua totalità per la filosofia occidentale. Egli non aveva sentito come questi le parole dette da Socrate ai suoi giudici: Udirete da me tutta la verità, ecc. (Plat., Apol. 17, b). Ecco le ragioni della sua inesattezza nel citare il fatto e dell'erroneità della sua interpretazione.

L'errore nella interpretazione si palesa subito in principio dell'opera. Dopo aver rilevato che Socrate faceva spesso sacrificî e si serviva delle divinazioni, Senofonte dice che la causa principale dell'accusa di aver introdotte nuove divinità, dovevasi, secondo lui, ricercare nel fatto che Socrate aveva detto che la divinità (τὸ δαιμόνιον) gli dava dei segni (Mem. I, 1, 2). Egli mette questa espressione poi senz'altro in relazione colla fede popolare nelle divinazioni, e spiega che Socrate con ciò non aveva affatto introdotto alcunchè di nuovo, ma che quello che asseriva del suo *daimonion* corrispondeva esattamente al fare di coloro che credevano nelle profezie o che cercavano consigli osservando il volo degli uccelli, gli intestini degli animali sacrificati, ecc. (I, 1, 3). L'unica differenza tra queste due categorie di fatti, secondo Senofonte, era che Socrate si esprimeva sempre in un modo analogo alla sua fede, mentre la maggior parte degli uomini parlava di queste cose esteriori, come se da esse medesime venissero consigliati (I, 1, 4). Questo pensiero domina dappertutto ove Senofonte parla della fede socratica e delle pratiche religiose del filosofo. Egli è profondamente convinto che Socrate non stava in contraddizione colla religione dello Stato, e si sforza di dimostrare che, come Socrate stesso era una persona estremamente pia, così aveva sempre cercato di condurre i suoi discepoli alla fede negli dei ed al giusto uso degli oracoli. Traspare dovunque che egli vuole siano intese in questo senso le espressioni socratiche sul *daimonion*. Si confronti a questo proposito il passo I, 1, 6-9. Parimente si legge in I, 1, 19 che gli dei danno dei segni agli uomini in tutte le cose umane, e in I, 3, 4 vien detto che Socrate stimava nulla tutto ciò che è umano in confronto del consiglio degli dei.

Molto caratteristico per questa concezione è ciò che viene comunicato nel quarto capitolo del primo libro. Senofonte riferisce qui il suaccennato discorso di Socrate con Aristodemo, al quale egli

stesso dice di aver assistito (I, 4, 2). È lo stesso Aristodemo che ritroviamo nel Simposio platonico e sulle cui comunicazioni fatte ad Apollodoro poggia l'artistica creazione di Platone. Noi apprendiamo da questo dialogo che la venerazione di Aristodemo per Socrate andava fino all'imitazione di lui nelle cose esteriori (Plat. Conv. 173 b). Secondo il racconto di Senofonte, Aristodemo canzonava coloro che sacrificavano agli dei e facevano uso delle divinazioni (Mem. I, 4 2). Il suo principio era, secondo Senofonte, in linea generale, che la divinità (τὸ δαιμόνιον) fosse troppo eccelsa, perchè avesse bisogno della sua adorazione (I, 4, 10). Socrate gli domanda che cosa gli dei dovessero fare per convincerlo che si curavano anche di lui, e Aristodemo gli risponde, un po' ironicamente, che dovevano mandargli dei consiglieri per fargli sapere quello che doveva fare e non fare, come Socrate pretendeva che fosse il caso suo (I, 4, 15).

Questa è una precisa allusione al *daimonion*, ma è oltremodo significativo che Socrate, secondo Senofonte, non tiene affatto conto di questa allusione, ma passa subito a considerazioni sulle divinazioni della fede popolare. Anche in tutto questo capitolo traspare, come fu già detto, la mira di Senofonte di far apparire Socrate quello che era, cioè un grande educatore della gioventù. Non trattiamo qui dell'importanza di questo capitolo per il concetto socratico di Dio, poichè esso non è l'argomento della presente nota (1).

Per quanto io sappia, è merito di Volquardsen (2) di aver indicato per primo, brevemente, la suesposta concezione erronea di Senofonte del *daimonion* socratico. Breitenbach (3), è vero, ha cercato di confutare tale opinione, ma questo tentativo non mi sembra riuscito. Il *daimonion* socratico era infatti qualcosa di nuovo che Senofonte non aveva compreso (4).

Un'altra interpretazione erronea del *daimonion* da parte di Senofonte vediamo in Mem. I, 1, 4, ove l'autore racconta che Socrate, in base a ciò che la divinità (τὸ δαιμόνιον) gli indicava, aveva dato dei consigli a molti che lo frequentavano e che questi consigli riuscivano utili a quelli che li seguivano, mentre che ebbero a pentir-

(1) Cfr. A. Fouillée, *op. cit.*, p. 79 segg., p. 108 segg. — G. Zuccante, *op. cit.*, p. 345 segg. — F. Kiesow, *op. cit.*, p. 54.

(2) C. R. Volquardsen, *Das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten*, p. 35, 1862.

(3) L. Breitenbach, *U. d. Dämonium des Socrates bei Xenophon u. Plato, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen*, 17 Jahrg., p. 508, 1863.

(4) Cfr. K. Joël, *op. cit.*, p. 70 segg.

sene coloro che li respingevano. Qui Senofonte confonde semplicemente ciò che Socrate stesso chiama il suo θεῖον o δαιμόνιον coi consigli che la sua perspicacia e la sua esperienza gli permettevano di dare (1).

Vi sono inoltre le comunicazioni (Mem. I, 1, 4 e I, 4, 15) secondo le quali il *daimonion* socratico agiva tanto in senso positivo quanto in senso negativo, e che stanno in aperta contraddizione con ciò che Socrate dice nell'Apologia platonica, ove egli, parlando della sua voce interna, confessa che essa non l'aveva mai spinto a qualsiasi azione (Plat., Apol. 31, d). L'accennata affermazione senofontea torna anche in IV, 3, 12, di valore dubbio e in IV, 8, 1, passo da noi respinto.

Breitenbach (2) è del parere che dalla formula usata da Senofonte in Mem. I, 1, 4; 4, 15; IV, 3, 12; 8, 1 si debba concludere che appunto con queste parole Socrate usasse indicare l'attività del suo *daimonion*. Oltrechè questa affermazione sta in contraddizione coi rapporti platonici, mi sembra che venga confutata anche dal carattere del filosofo. Come è possibile che un maestro come Socrate, che prendeva tanto sul serio il « conosci te stesso », per cui, nella sua attività indagatrice ed educatrice, la verità stava sopra ogni cosa, e che insisteva tanto sulla necessità di un sapere esatto, come è possibile, ripeto, che un tal uomo nella vita in comune coi suoi discepoli, cioè nell'adempimento della sua missione, si fosse espresso, riguardo al suo *daimonion*, diversamente da quanto fece più tardi davanti ai suoi giudici? Sarebbe una contraddizione psicologica piena di nuovi enigmi. Per contro non sorgono, dal punto di vista psicologico, difficoltà, se si ammette che le frasi pronunciate nei discorsi coi suoi discepoli e che erano l'espressione della sua convinzione religiosa, non siano state da costoro sempre perfettamente intese, come pure che il *daimonion* nella formula indicata sia diventato noto al gran pubblico, e che per conseguenza anche Senofonte ne scrivesse, come comunemente se ne parlava. Per chi non penetrava più addentro al fenomeno doveva essere difficile intuirne il vero significato. Come poteva comprendere una tale persona che la divinità indicasse a Socrate ciò che *non* doveva fare? Questo non era plausibile, nè rimaneva, come locuzione linguistica, facilmente nella memoria, ma si trasformava nella ripetizione ad altri, come succederebbe ancora og-

(1) C. R. Volquardsen, *op. cit.*, p. 36.
(2) L. Breitenbach, *op. cit.*, p. 504.

gidì, senz'altro in un ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν. La frase appartiene a quella categoria di fatti che sorgono in seguito ad effetti di contrasto tra certi processi associativi, all'influenza dell'eufonia, della rima e di altre cose in ogni lingua. Si aggiunga che quelle due manifestazioni, riportate da Senofonte, e che psichicamente differiscono l'una dall'altra (1), dovevano necessariamente venire messe in relazione dagli abitanti dell'antica Atene, abituati agli oracoli, colla stessa causa sovrumana e, per la intima associazione con questa, non potevano essere separate. Se una divinità indicasse a Socrate ciò che non doveva fare, per la coscienza popolare di quel tempo doveva risultare senz'altro, che essa gli indicasse pure quello che doveva fare: ed ecco precisamente la concezione di Senofonte. Egli scriveva su questo fenomeno appunto come la maggior parte degli amici di Socrate se lo immaginavano. In ciò sta il valore delle sue comunicazioni, che non possono però illuminarci sopra la natura del fenomeno tanto caratteristico per l'intera attività del grande filosofo. Nel valutare il *daimonion* di Socrate, non si deve mai dimenticare che esso rappresentava una parte essenziale della sua fede religiosa, e neppure che era un mezzo necessario per il compimento della missione che egli credeva fermamente essergli stata affidata da Dio.

Il fatto che Senofonte confonde il *daimonion* socratico colla fede popolare nelle divinazioni si comprende, quando si pensi fino a qual punto essa era diffusa nel suo popolo, invaso dallo scetticismo (2), e quanto era profonda la fede sua propria negli auguri. Un augure lo accompagna nelle sue guerre (3), ed i suoi scritti sono pieni di episodi che palesano questa sua fiducia nelle divinazioni. Senofonte non intraprende mai un'azione di qualche importanza senza domandare consigli agli dei. E ciò non vale soltanto per le sue gesta guerresche, ma anche per le attività pacifiche della sua vita campestre (4).

Questa mancanza di comprensione da parte di Senofonte per il *daimonion* di Socrate spiega anche la totale assenza in lui di ogni interesse per l'analisi del fenomeno. Predominava nella sua coscienza la volontà di dimostrare l'innocenza e la integrità del suo maestro; essendo i detti socratici, rispetto al *daimonion*, la causa principale

(1) F. Kiesow, *op. cit.*, p. 35.

(2) Cfr. R. Pasquinelli, *La dottrina di Socrate nella sua relazione alla morale ed alla politica*. Riv. ital. di Filosofia, anno II, vol. I, p. 164. 1887.

(3) Senofonte, *Anab.*, VI, 1, 23.

(4) Senofonte, *Econ.*, V, 19. — V. pure K. Joël, *op. cit.*, p. 70 segg.

dell'accusa, egli prende da ciò le mosse, e coll'intenzione di ribatterla, mette il *daimonion* in relazione colla fede nelle divinazioni.

In modo del tutto diverso stanno le cose secondo i discorsi socratici riportati da Platone nell'Apologia (1). Come i demoni stanno in mezzo tra dei e uomini, e perciò vengono detti anche dei, così pure il fenomeno in questione rappresenta, secondo la vera concezione socratica, qualcosa di intermedio tra ciò che è puramente divino e ciò che è puramente umano. Quello che Socrate chiama τὸ θεῖον e τὸ δαιμόνιον non è, secondo Platone, la divinità, ma è un prodotto di essa nell'anima di un essere mortale. Il termine τὸ δαιμόνιον ha qui al pari di quello τὸ θεῖον il valore di un aggettivo: è il demonico o il divino che Socrate sente in sè. In questo senso Platone fa uso del *daimonion* socratico anche nei suoi dialoghi.

Al contrario il termine τὸ δαιμόνιον ha nei Memorabili di Senofonte il valore di un sostantivo. Con esso Senofonte intende la divinità stessa. È τὸ δαιμόνιον (la divinità) che dà dei segni a Socrate, mentre, secondo Platone, il cosidetto segno come tale è τὸ δαιμόνιον.

Come da Senofonte, viene usata la parola τὸ δαιμόνιον anche dall'autore di quella parte del capitolo finale dell'opera da noi ritenuta ipocrifa: la divinità (τὸ δαιμόνιον) indica a Socrate, anche secondo questo autore, ciò che egli deve o non deve fare (IV, 8, 1) ed in 8, 5 Socrate risponde ad Ermogene, il quale l'aveva pregato di pensare alla sua difesa, che vi aveva ben pensato, ma che la divinità (τὸ δαιμόνιον) gli era stata contraria.

Ancora meno precisa è l'indicazione in Mem. I, 4, 15, ove invece del singolare τὸ δαιμόνιον si trova il plurale οἱ θεοί, e ove Aristodemo parla di consiglieri (συμβούλους) che, al dire di Socrate, gli venivano mandati dagli dei. Parimenti il plurale οἱ θεοί si trova nel terzo capitolo del quarto libro, la cui autenticità abbiamo messo in dubbio.

L'unico passo negli scritti di Senefonte, ove si parla del *daimonion* in un modo che non contraddica alla concezione socratica, non si trova nei Memorabili, ma nel Convito (8, 5). È però significativo che ne parla Antistene, lo stesso Antistene già menzionato più sopra, e che più tardi divenne fondatore della scuola cinica. È nota la sua devozione a Socrate e quanto gli fossero famigliari le sue dottrine. Come apprendiamo dal Fedone di Platone (59 b), Antistene era anche tra i discepoli presenti alla morte del maestro.

(1) F. Kiesow, op. cit., p. 53

Con quanto fu detto, non vogliamo asserire che l'esclamazione di Antistene ci dia una qualsivoglia spiegazione del *daimonion* socratico, ma soltanto rilevare che quanto dice del fenomeno non è erroneo. Per me questo fatto fornisce un appoggio all'ipotesi che il Simposio di Senofonte sia basato su fatti realmente avvenuti. Il siracusano è uscito dalla sala del banchetto per preparare la danza mimica. Socrate introduce un nuovo tema di discussione e parla di Eros, il potente demone, a cui tutti sono soggetti e di cui l'anima umana è il santuario. Dice che bisogna ricordarsi anche di lui. Parla di Carmide e Aristobulo, di Nicherato ed Ermogene, e volgendosi ad Antistene gli domanda: E tu, Antistene, non senti amore per nessuno? E questi: Ma sì, per te, e quanto! Socrate gli dice, scherzosamente, di non seccarlo, perchè è occupato di altro. Antistene esclama: Sicuro, mezzano di te stesso, fai sempre così; ora dai come pretesto il *daimonion* per non discorrere con me, ora dici di aver altro per la testa.

È da notare che Socrate passa sopra a questa allusione al *daimonion* e riferisce, celiando, le calorose espressioni di Antistene alla sua persona. Ciò che possiamo imparare da questa frase è che Socrate deve aver parlato assai spesso di questo suo *daimonion*.

Sauer (1) in un interessante lavoro sul *daimonion* di Socrate, deduce da IV, 3, 13 (da noi ritenuto di autenticità dubbia) che Socrate non abbia considerato il suo *daimonion* come un privilegio individuale, ma come una grazia che potrebbe essere concessa anche ad altri. Senza dilungarmi attorno a questo punto, osservo soltanto che l'interpretazione di Sauer mi sembra sforzata. Per avvicinarsi al concetto che Socrate stesso aveva del suo *daimonion*, è indispensabile ricordarsi che egli lo considerava come una grazia divina personale (Plat., Republ. VI, 496 c.) e che era convinto che difficilmente un altro uomo come lui sarebbe stato donato alla sua città natia (Plat., Apol. 31-a).

Rilevo ancora che non posso andare d' accordo con Krohn (2), il quale ritiene che nel quarto capitolo del primo libro dei Memorabili il *daimonion* di Socrate sia diventato il potere dirigente del mondo, che al suo posto appaiano qui consiglieri mandati dagli dei, che la terminologia elastica della Stoa vi si riveli nelle varie deno-

(1) SAUER, *Das Dämonium des Socrates*, p. 7, 1883. — V. pure VOLQUARDSEN, *op. cit.*, p. 18.

(2) A. KROHN, *op. cit.*, p. 1-21.

minazioni per questo potere, che il profeta nel petto di Socrate offra qui nuove armi ai suoi invidiatori colla confessione del suo panteismo, ecc. Queste ed altre affermazioni dell'autore, derivano dai preconcetti che lo guidano nello sviluppo del suo pensiero e che dimostrano che egli non ha ben afferrato la concezione senofontea del fenomeno in questione. Quanto al paragrafo I, 4, 15, mi sembra che Krohn non si renda conto che la risposta di Aristodemo è ironica.

Infine faccio notare che l'opinione di Lélut (1) e di altri, secondo la quale Socrate sarebbe stato un allucinato, non trova nessun appoggio nelle opere di Senofonte (2).

Con quanto fu esposto credo di aver sufficientemente chiarito la mia opinione rispetto al valore degli scritti di Senofonte per il problema del *daimonion* socratico. Giungo alla conclusione che Senofonte non l'ha affatto compreso, e che il parere di Breitenbach (3), condiviso anche da altri, che non si trovi nulla in Platone che sia in contraddizione coi rapporti di Senofonte, è erroneo. Parimenti non mi sembra soddisfacente neppure l'opinione di Zuccante (4), secondo la quale vi è tra Platone e Senofonte in generale soltanto diversità, ma non contraddizione. La differenza tra i due rapporti riguardo al *daimonion* è così grande, che ogni tentativo di riconciliarli sarà sempre un lavoro ingrato.

(1) L. F. Lélut, *Du démon de Socrate*. Nouvelle édition, p. 155, 1856.

(2) Cfr. E. Morselli, *Il demone di Socrate*. Rivista di Filosofia scientifica II, p. 95 segg. 1882-83. M. erra però nell'asserire che i Memorabili « sono la più schietta e vera espressione della filosofia socratica » (p. 97).

(3) L. Breitenbach, *op. cit.*, p. 511.

(4) G. Zuccante, *op. cit.*, p. 17.